

Laval théologique et philosophique



ABHISHIKTÂNANDA, Swami, LE SAUX, Henri, *Les yeux de lumière*

André Couture

Volume 37, numéro 1, 1981

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705841ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705841ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Couture, A. (1981). Compte rendu de [ABHISHIKTÂNANDA, Swami, LE SAUX, Henri, *Les yeux de lumière*]. *Laval théologique et philosophique*, 37(1), 105–107. <https://doi.org/10.7202/705841ar>

très « modernes » qui ont quitté leurs jardins bourgeois pour partager la vie et les tâches quotidiennes d'un petit village, avec ses attroupements, ses conversations et même son commérage. Une certaine banalisation des personnages fait que n'importe qui aurait pu être protagoniste des événements qui vont se dérouler.

Les personnages jouissent d'un bel équilibre humain et leur tendance à rationaliser les événements illustre bien la « psychologisation » à laquelle est soumis le texte biblique. Apparitions et révélations disparaissent au profit de l'introspection : les personnages monologuent ou réfléchissent tout haut sur leurs états d'âme. L'irruption du sacré dans la vie quotidienne de ces gens est en définitive moins merveilleuse que le bel équilibre psychologique qui leur permet de vivre sans trop de heurts la réalisation de ce qui avait été dit dans les Écritures. Ce sont beaucoup plus des modèles de vie chrétienne que des personnes au destin extraordinaire. Le miracle est immédiatement banalisé dans une volonté évidente de contourner la théophanie de l'épiphanie.

Rien de suprenant à ce que la bande dessinée biblique ne soit qu'un sous-genre de la bande dessinée contemporaine. La qualité du dessin n'est pas en cause, mais le traitement du récit. Il reste peu de place dans ce cadre « scientifique » pour le débordement d'imagination qui caractérise la bande dessinée profane. Les héros bibliques ont une vie quotidienne un peu fade à côté d'un Buck Rogers ou d'une Barbarella, et les apparitions angéliques ont été vite récupérées par les extra-terrestres, les êtres bioniques ou les « Super Heroes ». Le cadre moralisateur dans lequel évoluent nos modèles n'a rien de la violation systématique des lois morales et sociales que nous dépeint la bande dessinée pour adultes. « Si la modernité consiste dans le non-conformisme du héros et si l'art consiste à maintenir son ambiguïté jusqu'à la fin du récit, comment présenter en langage moderne le récit biblique dont la clef réside précisément dans la compréhension de la foi ? Comment parler à l'homme moderne à travers l'image d'un héros de l'époque de Tintin et à travers un récit dont le projet fondamental est nettement défini ? »

Il serait donc plus honnête de considérer plutôt la bande dessinée biblique comme un instrument pédagogique mis au service de la catéchèse et de l'éducation de la foi, car la façon dont les auteurs de ces bandes dessinées censurent leur propre discours révèle la pression qu'exercent les milieux catéchétiques. C'est toute la catéchèse

moderne qui a tendance à contourner la théophanie et l'épiphanie : le côté merveilleux ou problématique du texte biblique laisse le lecteur, fut-il catéchète ou prédicateur, complètement démuné de moyens d'interprétation. Lorsqu'on aborde le miracle, on le banalise immédiatement au lieu d'en discuter la signification et d'aider le lecteur à s'initier à une certaine herméneutique. On fait disparaître le miracle aussitôt, en disant que ce n'est qu'une façon de parler : le catéchète est momentanément sauvé, mais la question ne fait que rebondir. Ainsi « auto-censurée », la bande dessinée pose moins de questions et soulève moins d'intérêt.

Cette étude de la bande dessinée biblique est une pièce intéressante au dossier de la recherche sur le langage de l'éducation de la foi. Les problèmes posés ici se retrouvent au niveau de la prédication, des manuels de catéchèse, des commentaires liturgiques et de l'animation d'une foule de groupes de réflexion. Par la lecture typologique de la Bible, on s'adressait au croyant en quête de conversion ; l'application à la Bible des données des sciences humaines permette de s'adresser à l'intelligence du chrétien qui, légitimement, veut confronter la foi et la science. Ces deux lectures de l'Écriture sont conciliables et même complémentaires. Le problème vaut la peine qu'on s'y arrête.

Jean-Claude FILTEAU

Henri LE SAUX / Swami ABHISHIKTANANDA, *Les yeux de lumière*. Écrits spirituels présentés par André Gozier et Joseph Lemarié, Paris, Éditions du Centurion, 1979, (21 × 14 cm). 187 pages.

Né en 1910, moine bénédictin en 1931, prêtre en 1935, Henri Le Saux avait entendu un puissant appel intérieur vers l'Inde. Il ne put y répondre qu'en 1948 quand il alla rejoindre le P. Monchanin et qu'il fonda avec lui l'ermitage de Saccidânanda à Kulittalai dans l'actuel Tamil Nâdu. En 1962, Swami Abhishiktananda s'établissait en ermite dans un petit âshram à Uttarkâshi (la Bénarès du Nord), sise sur les contreforts de l'Himâlaya, non loin de la source principale du Gange. C'est là qu'il écrivit *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité* (Paris, 1965), *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (Paris, 1966) et *Une messe aux sources du Gange* (Paris, 1967). Après avoir parcouru l'Inde pour participer à toutes sortes de rencontres théologiques et spirituelles, il mourait le 7 décembre 1973 à l'hôpital catholique d'Indore.

Le beau livre qui vient de paraître grâce aux soins d'André Gozier et de Joseph Lemarié est un recueil d'écrits spirituels divers qui complète bien ce que nous savions déjà du Père Le Saux. Il contient en *Avant-propos* une longue lettre adressée au P. Monchanin le 18 août 1947 de l'abbaye du Kergonan (Morbihan). On y trouve ensuite le texte d'une conférence importante intitulée : « L'expérience de Dieu dans les religions d'Extrême-Orient » et déjà publiée dans *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie* (Actes du Congrès de Bangalore, 1973); puis deux documents inédits : « L'apport de l'Inde à la prière chrétienne » et « La théologie de la présence comme une forme d'évangélisation dans le contexte des religions non chrétiennes »; suivent deux articles publiés dans la revue *Carmel*, et deux autres dans les *Annales de Sainte-Thérèse de Lisieux*; enfin 43 pages d'extraits de lettres et quelques extraits inédits du *Journal*.

« Les yeux de lumière », ce sont sans doute d'abord ceux du sage dont parle la *Katha Upanishad*, de ce sage « désireux de la non-mort, qui retourne ses yeux vers le dedans, et contemple le Soi » (texte cité en p. 71). C'est plus encore ces yeux lumineux du Père Le Saux, ces yeux qui ont plongé aux sources mêmes de l'être, là « où l'Inde attend que son secret soit délivré dans et par l'Église, où l'Église attend que l'Inde délivre au fond d'elle la perle la plus précieuse peut-être qui jamais sertira son diadème. » (p. 71) « L'Inde, au fond, continue l'A., appelle l'Église au fond, car c'est au fond seulement que se manifestera la « rencontre » merveilleuse qui fut voulue éternellement dans l'amour et au sein du Père. » (p. 72) Le Père Le Saux croit que ce fond qui pour l'hindou vedāntin est *saccidānanda*, c'est-à-dire le Brahman conçu comme être, conscience et félicité, se révèle en surabondance au chrétien qui expérimente, qui vit intensément le mystère trinitaire où il se sait engagé. Il soutient que l'hindouisme en son fond est appelé à se dépasser lui-même dans le mystère trinitaire tel qu'il se trouve révélé dans le Nouveau Testament. « Dans les desseins de Dieu, écrivait-il dans *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, l'hindouisme tend de lui-même vers le christianisme comme vers sa plénitude eschatologique. » (p. 45) Tel est le postulat de foi qui sous-tend encore ici tous ces écrits. Mais c'est peut-être en cela même qu'achoppait l'effort de rencontre auquel se livrait Swami Abhishiktananda de toute son âme. Il est difficile en effet pour l'hindou de ne pas voir en cela une attitude d'auto-suffisance orgueilleuse qui doit nécessairement être dépassée avant qu'un

dialogue interconfessionnel puisse seulement commencer.

Ce livre est également une invitation pressante à redonner dans l'Église la primauté à la contemplation, à « l'expérience de conscience profonde de soi » (p. 63). « ... l'Église devrait prendre un soin spécial de l'appel à la contemplation qui est inscrit au cœur d'un chacun, l'encourager et le nourrir. Elle doit veiller à ce que toute formation spirituelle, — et par conséquent toute formation pastorale et théologique — conduise au désir d'une telle expérience et mène l'homme jusqu'au point crucial où l'Esprit peut l'engouffrer à l'intérieur même de l'ineffable Je-Tu du Père et du Fils. » (p. 64) Pour l'A., les contemplatifs exercent une diaconie dans l'Église, celle d'indiquer à tous la profondeur du mystère qu'on y vit; et l'Église, l'Église indienne, mais également l'Église universelle, ne deviendra crédible que si, grâce à eux, elle redécouvre son centre, son silence, son fond. « Paroles et écrits n'atteignent au fond que si déjà ils jaillissent du fond, chez celui de qui ils proviennent. Ils n'y éveillent d'échos véritables dans les âmes que s'ils sont eux-mêmes porteurs d'expérience. »

Aussi, pour le Père Le Saux, le ministère par excellence des prêtres devrait être spécifiquement spirituel; on devrait pouvoir les reconnaître « immédiatement comme *gurus* — c'est-à-dire comme des hommes éveillés et par conséquent capables d'éveiller à leur tour. » (p. 65) Il faut retourner, clame-t-il, à la *res* des sacrements « et ne pas se contenter de fournir aux gens des *signes*, quelque glorieux qu'ils puissent être. » (p. 65) Le prêtre n'est pas seulement le ministre extérieur du sacrement, il est tout autant celui qui conduit les âmes à la *réalisation* de ce sacrement au plus profond de leur âme, jusqu'à l'éveil au Père dans le Christ, en l'amour et l'unité de l'Esprit. » (p. 119-120) Évidemment, le Père Le Saux parle d'abord pour l'Inde. Il y désire des prêtres qui puissent toucher l'hindou en ce désir d'Absolu qui le hante, et non pas des techniciens habiles du rite efficace.

Mais le désir le plus intime du Swami Abhishiktananda était de susciter en ce pays un monachisme *sui generis* qui se vive dans la pauvreté effective et qui mette l'accent sur la contemplation. Ses efforts n'eurent pas extérieurement du moins les résultats qu'ils méritaient. Le Père Le Saux fut le fondateur d'une fondation monastique qui a toujours tardé à s'institutionnaliser. Son expérience fut celle d'un long commencement, en tension constante entre le silence de la vie embryonnaire et les premiers balbutiements

de l'enfance. Son charisme était peut-être trop dur, ou trop vivant, pour se durcir en institution. Ce livre nous apporte à cet égard un témoignage irremplaçable pour mieux comprendre l'homme et ses aspirations les plus profondes, le chrétien convaincu qui cherche à dialoguer avec l'Inde, enfin le théologien spirituel qui appuie tous ses discours sur « l'Esprit, le Fond de Dieu (cf. I Cor 2,10), qui est aussi le fond même de l'âme en état de grâce, le mystère le plus intime de chaque élu... » (p. 77).

André COUTURE

KOPACZYNSKI, Germain, *Linguistic Ramifications of the Essence-Existence Debate*, Washington, D.C., 1979: University Press of America. Pp. xii + 199. Bibliography. Index of names. \$9.25.

This book proposes that the centuries-long debate about the real distinction between essence and existence in beings other than God derives in important part from problems of language ineluctably inherent in the metaphysical enterprise. This is taken, not as reason to abandon metaphysics, but as aiding one to understand the nature of the enterprise itself.

With this proposal I am deeply sympathetic,¹ and so I would like to report that this book is worth buying and reading. However I cannot do so. Too long is taken to say too little, and even what is said is not adequately discussed.

For example, in the *final* chapter we are introduced to a picture of the history of philosophy in which "the great Christian thinkers have been in fundamental agreement on the necessity and validity of the basic metaphysical principles. This accord runs through such questions as the existence and nature of God, the knowledge and the freedom of man, the basic structure and demands of the moral law, and the unity, goodness and ultimate harmony of reality." (127) Metaphysical differences and debates go on at a "secondary level" (129), that of "system-building" (127, 129). The area agreement is "the deeper metaphysics" (128). The problem of metaphysical language is seen in the area of "systematic metaphysical language" (131). Nevertheless, while there is agreement "on the basic metaphysical verities" (140), disagreement and "'stretching' of language" in the systematic endeavours, we should not take this to mean that the points of agreement are or can be adequately conceptualized (185, n. 62). Such a distinction requires much more

exploration and explanation than it is given. The reader can be forgiven if he wonders either how "secondary" the secondary level is, or, if it be admitted that it *is* secondary, whether the author has not reneged on his commitment to take the language problem more seriously than those he criticizes.² One thinks, for example, of Charles De Koninck's conception of what constitutes a "system". He insists on the *unity* of natural conceptions (first or common conceptions) and proper (secondary, less naturally given) conceptions in the growth of healthy philosophy. System comes about precisely inasmuch as one begins to *substitute* proper conceptions for common ones.³ My only point here is that Kopaczynski makes no reference to such distinctions, and his presentation of philosophy with its two levels gives us little idea of how the deep level might nourish the further elaborations. We are left with a view of philosophers as all "system-builders". The end-result of all our philosophizing will always be "human constructions" (138), "metaphysical system-building in the thinkers' mind and not with a one-to-one necessary correspondence with the actual being of existing reality" (129). Does this last description mean that when I speak of a thing's "essence" as other than its "esse", the words "essence" and "esse" do not refer to distinct items on the side of things?

Again, the book has as a primary theme that metaphysicians have much to learn from the philosophers of the language analysis and positivist schools of the present century. Paraphrasing Fr. Copleston, Kopaczynski says: "... language is designed primarily for dealing with *empirical reality*: here is language's center of the linguistic platform." (137) Copleston had said: "... language is after all primarily developed to express our *immediate experience of surrounding things*..." (Emphasis mine in both quotations) It seems to me that Kopaczynski's expression "stretches" Copleston's, and stretches it in the direction of embracing the empiricist's starting-point. I found myself wondering how to classify a dog. I am sure it should be put among Copleston's "surrounding things", but I have my doubts whether it would pass muster as an "empirical reality". It might very well be found under the "trans-empirical" banner, a "metaphysical reality". I would like to have seen more philosophical discussion, less a scattering of references to this and that author. Why not say that language is basically ontological in character, that our commonest words and our ordinary language have a fundamentally ontological orientation, that the vocabulary of being